

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

La creatività della tradizione. Un esempio etnografico in area alpina

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/133636> since

Publisher:

Guaraldi

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

CE.R.CO.
SCUOLA DI DOTTORATO SULL'ANTROPOLOGIA
E L'EPISTEMOLOGIA DELLA COMPLESSITÀ
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BERGAMO

Percorsi creativi
e compresenze immaginarie
Riflessioni epistemologiche ed antropologiche
sulla multidisciplinarietà

a cura di
Elena Bougleux e Raffaella Trigona

Guaraldi

Prima edizione: aprile 2009

©2009 by Guaraldi s.r.l.

*Sede legale e redazione: via Grassi 13, 47900 Rimini
Tel. 0541 790194 – Fax 0541 791316*

*www.guaraldi.it
e-mail: info@guaraldi.it*

*Questo volume è stato pubblicato con il contributo del C.E.R.CO.
Scuola di Dottorato sull'Antropologia e l'Epistemologia della Complessità
Università degli Studi di Bergamo, piazzale Sant'Agostino 2, 24129 Bergamo
tel. 035 2052924; <http://www.unibg.it/cerco>*

ISBN 978-88-8049-345-7

Indice

7	Mauro Ceruti <i>Presentazione</i>
9	Elena Bougleux e Raffaella Trigona <i>Introduzione</i> <i>Storie di creatività. Pensieri e pratiche</i>
23	1. Federico Tresoldi <i>Due creatività a confronto:</i> <i>la formulazione della relatività generale tra Einstein e Hilbert</i>
45	2. Elena Bougleux <i>La gravitazione e il dubbio.</i> <i>Ipotesi per una pratica creativa nella ricerca di laboratorio</i>
65	3. Luisa Damiano <i>Coordinazioni creative.</i> <i>Teoria e stile di conoscenza in "Emozioni" di Paul Dumouchel</i>
83	4. Chiara Brambilla <i>Frontiere. Strutture paradossali tra essenzializzazione e creatività</i>
111	5. Martino Doni e Carmelo Marabello <i>Sul vincolo – doppio – della rappresentazione.</i> <i>Storie di immagini e immagini di storie:</i> <i>da Gregory Bateson a Wim Wenders</i>
127	6. Raffaella Trigona <i>Le mele di Cézanne.</i> <i>Immagini, contesti e interpretazioni della mente estetica</i>

- 155 7. Lia Zola
*L'invenzione dello sciamano:
processi creativi per un'antropologia del turismo sciamanico*
- 171 8. Valentina Porcellana
*La creatività della tradizione.
Un esempio etnografico in area alpina*
- 189 9. Stefano Tomelleri
*La creatività del perdono.
La matrice sociologica della fraternità*
- 207 10. Conversazione tra Gianluca Bocchi e Alfonso Montuori
Della creatività

INTERVENTI

- 225 11. Marco Assennato
Impero, culture, globalizzazione: si apre un nuovo ciclo?
- 259 Gli Autori

VALENTINA PORCELLANA

*La creatività della tradizione.
Un esempio etnografico in area alpina*

Per uscire dall'imbarazzo della domanda "Gli uomini sono produttori di cultura o prodotti culturali?", imperniata di culturalismo, Franco Lai propone di basarsi sul concetto di strategia declinato dalla corrente formalista britannica. *L'homo strategicus* è quello che sa sfruttare a suo favore i modelli culturali e le norme sociali, sottraendosi alla loro influenza quando queste lo danneggiano. Da questa prospettiva deriva l'immagine di un'indubbia capacità di adattamento da parte dell'uomo; in questo continuo movimento di selezione si intravedono le capacità creative umane in fatto di strategie di sopravvivenza. La creatività, definita come originale combinazione di elementi preesistenti e non esclusivamente come invenzione, non serve solo allo scopo di massimizzare l'utilità materiale, ma è legata anche al soddisfacimento di bisogni sociali e simbolici. Secondo Ulrich Beck l'uomo, non attuando mai esattamente lo stesso comportamento, innova continuamente. Anche Roy Wagner è convinto che non si possa leggere la cultura se non in continua dialettica tra convenzione e invenzione. Tim Ingold ritiene che "organismi e persone sono formate da relazioni che sono creatrici attraverso la loro attività" (Ingold 2004, p. 108).

Ed è proprio nell'ottica di una continua negoziazione tra accettazione dei modelli culturali e ridefinizione degli stessi che va letto il concetto di tradizione, inserito nello stesso flusso vitale che modifica continuamente ogni aspetto della vita culturale dell'uomo. In questo modo si riesce a superare l'idea della tradizione come ostacolo alla modernità, come causa della passività dell'uomo di fronte al cambiamento, come elemento inibitore della libertà di agire creativo di fronte all'imprevisto. Recuperando alcuni

concetti introdotti da Pierre Bourdieu, Lai sostiene che le nozioni “di ‘habitus’, di ‘strategia’, di ‘senso pratico’ permettono di vedere con meno determinismo il peso di vincoli storici, culturali e normativi” (Lai 2006, p. 26). Nello stesso tempo è importante sottolineare, con Mary Douglas, che la tradizione risponde al “bisogno individuale di ordine, coerenza e controllo dell’incertezza” (Douglas 1990, p. 46). Gli attori sociali, dunque, mentre tendono a mantenere e riaffermare i modelli culturali già presenti, contribuiscono continuamente a elaborarne di nuovi: “I modelli di vita sociale sono, insomma, riprodotti, ricreati e mantenuti e, insieme, modificati dalla creatività sociale” (Lai 2006, p. 29). L’innovazione, dunque, è un processo di adattamento che viene negoziato a livello sociale. Il processo può essere lungo o repentino, può anche essere reversibile e gli elementi di novità possono essere accettati o rifiutati, in parte o del tutto. Tutti i fattori, sia quelli ritenuti tradizionali, sia quelli percepiti come innovativi, vengono selezionati per rispondere a specifici bisogni. Le società, da parte loro, sottolinea Ugo Fabietti, fanno di tutto perché i loro apparati culturali risultino statici: “Tutte le culture, altre di più, altre di meno, si danno delle istituzioni la cui funzione è quella di assorbire il flusso storico, e di compensare l’azione di altre istituzioni tese in direzione del cambiamento. È una questione di sopravvivenza dell’identità” (Fabietti 2002, p. 16). Tra queste istituzioni possono essere annoverati i musei, i riti e le feste. Soprattutto su queste ultime si soffermerà la riflessione delle pagine seguenti.

Nel complesso reticolo di obblighi e di opportunità fornito dalla cultura l’individuo deve trovare il proprio specifico modo di esprimersi. L’ambiente culturale in cui esso è inserito traccia le regole, ma apre anche spazi di creatività. Tim Ingold assegna alle persone “un ruolo attivo all’origine dell’ordine sociale, invece di relegarle allo statuto di veicoli passivi della replicazione di un programma scritto nei materiali dell’eredità oppure della tradizione” (Ingold 2004, p. 101).

Bourdieu parla di gioco e dunque di attore sociale come giocatore impegnato in una partita di invenzione permanente.

La festa, così come il gioco, pur con margini più o meno ampi di libertà e improvvisazione, è regolata da norme che riaffermano l’ordine e i vincoli sociali. Paolo Toschi, nel suo fondamentale volume sulle origini del teatro italiano, sottolinea il “bisogno di festa” delle

società umane per “rinnovarsi ad ogni ritorno del ciclo naturale delle stagioni. Rinnovarsi, prima eliminando tutto il grave cumulo del male addensatosi durante l’anno che muore [...]; poi preassicurandosi con tutti i mezzi che le diverse concezioni magiche e religiose le suggeriscono, un felice svolgimento e rendimento della nuova fase che si apre” (Toschi 1976, p. 8). Il tempo ciclico delle feste è quello del continuo ritorno, del rinnovamento, della rigenerazione. È nella continuità dell’atto che si inserisce l’elemento creativo della rinascita. Come scrive Vittorio Lanternari, la festa è “lo specchio e la risposta data dall’uomo alla propria condizione di precarietà” (Lanternari 1959, p. 25). Per rispondere al senso di precarietà, di rischio, di crisi l’uomo ricorre alla creatività del mito e quindi del rito e della festa. Nel gioco della rappresentazione, ogni attore agisce all’interno di una precisa strategia di sopravvivenza, ma anche di accumulo di “capitale simbolico” come il riconoscimento e il prestigio sociale. Il bisogno di festa, dunque, allenta la tensione sociale e oggi, sempre più, coincide con il bisogno di comunità, dato che la crisi più profonda appare essere proprio quella della socialità.

La festa dà nuova centralità agli individui, li mette in contatto fisico, li porge all’attenzione degli altri; tutti gli elementi del rito festivo portano all’incontro, allo scambio, al contatto: il cibo, le danze, le sfilate e processioni, gli abiti e le acconciature, i gesti, le movenze e le posture, gli sguardi. Donne e uomini, giovani, adulti e anziani mangiano insieme, danzano, si stringono in un’unica folla festante, acclamano e cantano, si sentono comunità. Nell’idea stessa del contatto, c’è creatività. La creatività della tradizione vive a dispetto di tutti quelli che ne preannunciano, di decennio in decennio, la fine e la dissoluzione. Come scrive Pietro Clemente: “i teorici della società di massa, dell’omologazione, del consumismo onnivoro e i loro esegeti e diffusori hanno fatto morire per coerenza concettuale molte cose viventi, si sono specializzati nel vaticinio e nella dichiarazione di morte presunta” (Clemente 1983, p. 34). Di tutti i possibili esiti del contatto culturale, la totale deculturazione è, fortunatamente, la meno probabile. Il sincretismo, nel caso delle feste, ha fuso, con esiti vari e spesso imprevedibili, elementi culturali legati al sacro diversi tra loro. Nonostante la difficoltà di lettura e di interpretazione dei fatti, il linguaggio di segni e simboli che caratterizzano il tempo festivo lo rende immediatamente riconoscibile rispetto a quello dedicato al lavoro.

1. Ciclicità, tradizione, innovazione: il caso di Giaglione

Il rinnovato interesse per le forme e i saperi tradizionali ha portato negli ultimi decenni al recupero di riti e pratiche che dal secondo dopoguerra, nelle campagne e nelle valli montane piemontesi, erano in via di regresso, se non addirittura di sparizione. A Giaglione, comune di lingua francoprovenzale situato nella media Valle di Susa, in provincia di Torino, le tradizioni comunitarie non hanno mai cessato di essere praticate; a metà degli anni Settanta, grazie alla sensibilità di alcuni abitanti è stato recuperato anche l'uso di alcuni "oggetti simbolici", tra i quali il *bran*, caduti in disuso in concomitanza con il secondo conflitto mondiale, che caratterizzano il complesso ciclo di feste che si celebra durante l'anno con l'intensa partecipazione della popolazione locale.

A Giaglione la continuità della pratica ha consentito il passaggio dei saperi collettivi, carichi di valenze identitarie, da una generazione all'altra. In questo senso la partecipazione al rituale definisce il "noi" e rinsalda il sentimento di comunità.

L'interesse per il ciclo festivo giaglioneese deriva da più fattori. In primo luogo, non si tratta di un singolo evento, ma di un calendario articolato di momenti festivi e rituali che coinvolge una serie di attori, uomini e donne di età diversa¹. Si potrebbe addirittura parlare di due cicli festivi interni al paese e di un ciclo esterno, che interessa alcuni paesi vicini e nel quale la comunità giaglioneese è storicamente inserita. L'inizio del ciclo annuale più ampio, che ingloba le principali feste religiose e alcuni appuntamenti laici, viene fatto coincidere con il ciclo che si può definire "delle priore" che si inaugura la prima domenica di ottobre, quando si festeggia la Madonna del Rosario.

Le priore sono sei donne – due giovani, due adulte e due anziane – alle quali è affidata l'organizzazione delle sei principali feste annuali di Giaglione: Santa Caterina, S. Vincenzo e ottava, Corpus Domini e ottava, Madonna del Rosario.

Il calendario interno alla comunità conta però anche il ciclo festivo "delle borgate" o "delle cappelle" e quello della confraternita maschile. A queste vanno ad aggiungersi le date in cui si collocano altre ricorrenze religiose e laiche.

Il calendario interno si collega a quello esterno alla comunità, tenendo conto delle feste dei paesi vicini (Chiomonte, Ramats,

Novalesa, Venaus, Urbiano, Gravere, compresi i comuni francesi di Lanslebourg, Termignon e Bramans con cui Giaglione ha sempre intessuto rapporti sociali e economici). “Il calendario contadino – scrive Paolo Sibilla – è il risultato di un processo di fusione sincretica di componenti diverse. Esso contiene elementi che si trovano nel culto liturgico dei santi che, adeguandosi al modello arcaico di scansione ciclica delle stagioni, fissa le varie ricorrenze religiose che si alternano o si sovrappongono alle celebrazioni di natura laica o profana” (Sibilla 2004, p. 46). L’organizzazione temporale, nel mondo rurale, era caratterizzata dalla ciclicità legata alle stagioni, ma anche a quella delle fasi lunari. Al tempo ciclico va sovrapponendosi il tempo lineare della cristianità: “Per la Chiesa, i cicli che riempiono e scandiscono uniformemente la storia si producono in prospettiva escatologica sullo sfondo di una tendenza lineare che conduce alla fine dei tempi e comporta il ritorno di tutta la creazione a Dio” (*Ibid.*, p. 47). Le feste che ritornano con regolarità a scandire il calendario annuale “chiudono con i loro rituali e i loro quadri cerimoniali un ciclo temporaneo e ne aprono uno nuovo dando così vita ad un processo di rigenerazione del tempo” (*Ibid.*, p. 50).

La religione, nelle sue diverse forme, è un elemento di coesione e di articolazione decisivo per la comunità e, come scrive Marino Niola, le cerimonie festive e i riti in cui la fede prende corpo diventano una sorta di mappa che segna il percorso annuale della comunità alla ricerca di se stessa: “Tra tempo sociale e tempo liturgico esisteva, e in parte ancora esiste, un filo doppio, economico e simbolico, che fa del calendario tradizionale, con la sua ininterrotta successione di santi, una mappa della vita comunitaria. In questo senso le feste si chiamano l’una l’altra, ciascuna trae il suo senso più autentico dal ciclo in cui è inserita, da quelle che la precedono e dalle altre che la seguono. Quasi che ogni santo sia garante di un’attività, e che ogni patrono rappresenti le due facce della comunità cittadina, quella interna che riguarda le relazioni tra i membri della *civitas*, e quella esterna che riguarda le relazioni, gli scambi tra una località e l’altra” (Niola 2007, p. 15).

Quello che potremmo chiamare il “ciclo festivo delle priore” è caratterizzato anche dalla complessa organizzazione spaziale e dalla presenza di “oggetti simbolici” di chiara derivazione pagana – il *bran*, l’albero fiorito portato sulla testa da una giovane nubile,

la danza delle spade eseguita da quattro spadonari che indossano un pesante copricapo fiorito – inseriti sincreticamente all'interno della cerimonialità cristiana. L'intero ciclo, che coinvolge su otto anni le otto frazioni che compongono il paese, impone una lunga *circumambulatio* cerimoniale sul territorio comunitario. Per questo motivo si potrebbe considerare concluso il ciclo festivo solo al termine degli otto anni. Questo è un dato particolarmente interessante per il profondo rapporto di conoscenza/appartenenza della comunità con il proprio ambiente. I luoghi e i momenti legati alla religiosità costruiscono spazi sacri e le processioni tracciano geografie simboliche che plasmano l'identità collettiva. Scrive a questo proposito Marino Niola: "Messinscena rituale della tradizione cittadina, sacralizzazione dello spazio urbano, la celebrazione è l'occasione per riscrivere le mappe identitarie, per rifondare la comunità nel nome del protettore" (*Ibid.*, p. 14). Il santo patrono di Giaglione, San Vincenzo, *Sèin Viseun*, si festeggia solennemente il 22 gennaio. Il giorno dedicato al patrono è la festa per antonomasia. La tradizione iconografica medioevale, a cui si richiama la statuaria giaglione, raffigura Vincenzo con l'abito liturgico dei diaconi e con gli attributi legati al martirio: la palma, il libro, gli uncini e la graticola della tortura, il corvo. Inoltre, il santo tiene in mano un grappolo d'uva a simboleggiare il suo patronato.

Il tempo festivo è caratterizzato da un modo diverso di vivere lo spazio: a piedi, lentamente, si percorrono insieme le strade del paese. Anno dopo anno, toccando tutte le frazioni, anche i giovani e i nuovi residenti sono condotti in ogni angolo del paese, in una sorta di cammino iniziatico che conduce alla conoscenza dello spazio vissuto. Quelli di Giaglione possono essere definiti, con Paolo Sibilla, riti processionali: "Per i loro aspetti dinamici i riti processionali, assieme ai pellegrinaggi che 'segnano' un territorio, vengono fatti rientrare nell'ampia categoria culturale del 'movimento'. Realizzandosi attraverso il moto, essi diventano una metafora della vita che è attività, espansione e rigenerazione" (Sibilla 2004, p. 51).

Il 22 gennaio a Giaglione sono festeggiate la priora della Madonna del Rosario (la più giovane tra le anziane), che offre il rinfresco prima della messa, e la priora di San Vincenzo (la più anziana delle anziane) che ne offre un altro al termine della celebra-

zione e altri nel pomeriggio, prima e dopo i vespri. La giornata festiva si apre intorno alle 9. 30 del mattino: gli ospiti, la banda, la portatrice del *bran* e i quattro spadonari, *li spadounèire*, che indossano una casacca e un grambiule damascati, un pesante copricapo ornato di fiori e nastri e brandiscono una pesante spada, si ritrovano a casa della priora della Madonna del Rosario. Poco prima di mettersi in marcia verso la chiesa, la banda suona qualche brano musicale per ringraziare la priora e la sua famiglia dell'ospitalità. Poi si forma il corteo aperto dai quattro spadonari in fila indiana, seguiti dalla banda, dalla portatrice del *bran* affiancata dai due aiutanti, dalle sei priore a due a due, con le due più anziane in prima fila, e dalla popolazione. Appena partita la processione, per qualche centinaio di metri la banda suona una delle marce, gli spadonari procedono danzando e la portatrice del *bran* tiene l'albero issato sul capo. Poi segue un momento di pausa in cui il corteo, in silenzio, cammina verso la chiesa. Quando si giunge in vista della parrocchiale, musica e danza riprendono fino all'arrivo. Come di consueto, fuori dalla chiesa i bambini-chierichetti attendono le priore per consegnare loro sei lunghi ceri decorati in cambio di una moneta. Gli spadonari si dispongono a due a due sotto il porticato, scortando così l'ingresso delle priore e dei convenuti. Mentre le priore si siedono nei banchi a loro destinati, gli spadonari si spostano danzando, insieme alla banda, in direzione del municipio, andando incontro agli amministratori e agli ospiti più illustri che percorrono la strada verso la chiesa, preceduti dal gonfalone.

Si forma così un nuovo corteo formato da spadonari, banda, gonfaloniere e amministratori. Ancora una volta, giunti sotto il portico della chiesa, gli spadonari si schierano ai lati, a due a due, per far entrare gli ospiti. Entrano quindi anch'essi nell'edificio e, percorrendo, la navata centrale, si avviano all'altare. Saliti i pochi gradini, tenendo con la mano destra la pesante spada, battono la punta sul pavimento e vanno a posizionarsi ai due lati dell'altare dove rimangono, solennemente in piedi, per tutta la funzione.

Prima della celebrazione della messa, il sacerdote benedice la statua di San Vincenzo e le reliquie che stanno per essere portate in processione intorno alla chiesa. Nella navata sinistra sono intanto arrivati anche i confratelli della confraternita maschile del SS. Nome di Gesù in saio bianco e gli alpini. La processione, che

si avvia lungo il perimetro esterno dell'edificio, un tempo spazio sacro cimiteriale, vede susseguirsi i bambini con il gonfalone della confraternita maschile, la banda che suona, la portatrice con il *bran* in testa, le sei priore con il cero in mano, *li arvitù* cioè i confratelli del SS. Nome di Gesù con il cero, *li tsantre* cioè la corale della chiesa, i chierichetti, *lou prevost* e *li prèire*, il parroco e i sacerdoti invitati per concelebrazione la messa, due spadonari che precedono le reliquie del santo sorrette da quattro alpini, due spadonari che precedono la statua di San Vincenzo portata da altri quattro alpini, *li poumpie*, i pompieri che scortano la statua del patrono, il gonfalone comunale, *lou sandic* e *lou counsèlh*, gli amministratori del Comune e infine i fedeli. Terminata questa breve processione, viene celebrata la messa.

Verso la fine della funzione viene distribuito il pane benedetto, offerto dalle priore, che riporta l'effigie del gallo, simbolo di Giaglione. Poco dopo, intorno alle 12.00, sul sagrato della chiesa gli spadonari eseguono le danze con le spade. Infine il corteo si ricompone per accompagnare a casa la priora di San Vincenzo. Nel pomeriggio, intorno alle 15.00, ci si ritrova per celebrare i vespri durante i quali si usa baciare la reliquia del santo.

La stessa festa si ripete la settimana successiva, per la cosiddetta "Ottava", ma senza la celebrazione dei vespri. La festeggiata è, in questa occasione, la più giovane delle priore di Santa Caterina. Tutte le feste del cosiddetto ciclo "delle priore" si svolgono secondo varie combinazioni di questi stessi elementi (Cassarini *et alii* 2009).

2. Per un'etnografia del presente

Stiamo scrivendo quindi un'etnografia del presente, di una società complessa che ha selezionato dalla sua storia quegli elementi simbolici, rituali e quelle pratiche sociali che compongono l'identità collettiva. Le tradizioni giaglionesi sono azioni radicate nella vita sociale e culturale della comunità, in un continuo dialogo tra presente e passato.

Se si chiede ad una comunità il perché di determinati modelli culturali, la risposta ricorrente è: "Si è sempre fatto. È la tradizione", risposta che l'antropologo francese Daniel Fabre spiega come utile

per “riferirsi a comportamenti collettivi di cui si vuole designare la necessità altrimenti inesplicabile” (Fabre 2004, p. 111). La tradizione, dunque, è intesa come una “necessità inesplicabile” sospesa in una temporalità mitica, senza tempo. Noi vorremmo, invece, presentare e in parte analizzare forme di quella che viene ritenuta “tradizione” nei suoi aspetti dinamici, dando conto delle forze interne che la muovono: da una parte l’esigenza della conservazione e dall’altra quella del cambiamento. Siamo inoltre coscienti del fatto che quello di tradizione è un concetto che emerge sempre all’interno di una consapevole modernità: tant’è vero che i suoi confini mutano costantemente (Dei 2002). Ciò vuol dire che la tradizione non è un prodotto del passato, ma “una riappropriazione selettiva di una porzione di esso, una filiazione inversa” (Mugnaini 2004, p. 37). Non è dunque soltanto il passato a costruire il presente, ma è anche l’oggi a selezionare ciò che della storia può essere utile.

Nel 1984 il sociologo Luciano Gallino, nell’introduzione al libro di Gian Luigi Bravo dedicato alle feste contadine nella società complessa, formulava alcune ipotesi sulla persistenza della “tradizione” nella modernità. La più convincente è quella per così dire “funzionalista”: le tradizioni “tornano utili al presente, contribuiscono in modo potente al suo stesso sviluppo e radicamento nell’insieme dell’organizzazione sociale, se non forse alla sua stessa sopravvivenza”. E aggiunge: “le tradizioni contribuiscono [...] alla vitalità del presente” conferendo senso a ciò che accade e rispondendo a bisogni vecchi e nuovi (Gallino 1984, p. 9). Ma non è la mancanza di creatività che riconduce l’uomo a formule sperimentate dai suoi antenati, bensì un certo desiderio di sentirsi legato al passato. Questo, però, non impedisce di inserire elementi innovativi nei riti e nelle credenze.

Dato che ci rendiamo conto che scrivere di “patrimonio culturale” (tutti siamo gelosi dei nostri patrimoni!) può condurre alla “fossilizzazione di una autenticità culturale fittizia e quindi ravvivare particolarismi, se non favorirne addirittura l’insorgenza” (Fabietti 1995, p. 77), intendiamo chiederci con onestà intellettuale: che cosa spinge gli etnografi a documentare queste cose, dato che non c’è nessuna “cultura autentica” da salvare, ma un flusso di vita in continua trasformazione?

Perché il rito, i saperi impliciti, le pratiche comunitarie, i ruoli sociali e di genere sono temi di grande rilevanza che, se sono in-

interpretati oltre che descritti, possono far comprendere la complessità dell'agire umano e la diversità con cui si presenta.

La prospettiva che abbiamo privilegiato sin qui non concepisce il folklore come "lo studio dei 'vecchi tempi', del passato come sopravvivenza, fossile" (Dei 2002, p. 21): la prospettiva diacronica che abbiamo scelto, che conduce dal passato al presente, è utilizzata non per osservare una qualche "evoluzione" dei riti (il termine evoluzione fa pensare ad un progresso da qualcosa di arcaico e primitivo a qualcosa di nuovo e perfezionato), ma per la scommessa di fissare sulla carta lo scorrere del tempo, i mutamenti, le trasformazioni che la tradizione vive continuamente.

Per spiegare il senso degli aspetti festivi di una comunità, è necessario fare riferimento ad alcuni caratteri socioeconomici, nel caso giaglioneese riconducibili al particolare contesto ambientale della montagna. Inoltre, per non cadere nel localismo e nell'illusione che i caratteri culturali siano esclusivi di un luogo, è necessario ricordare che il contatto con altre comunità, quotidiano nel contesto alpino, ha diffuso non solo oggetti della cultura materiale, ma anche elementi della cosiddetta cultura immateriale (valori, simboli, credenze, saperi, pratiche). Ogni comunità ha elaborato col tempo, autonomamente, il modo di accoglierli e di incorporarli, dando vita a forme culturali originali: "si può quindi legittimamente parlare di unità culturale del mondo alpino, nella molteplicità delle forme attraverso cui esso si declina" (Salsa 2007, p. 46).

Se da una parte dobbiamo evitare di cadere nell'illusione del particolarismo, dall'altra dobbiamo sfuggire alla tentazione di rappresentare oleograficamente il "mondo contadino", definito da Fabio Dei come una categoria etnocentrica proiettata "al di là del Grande Fossato della modernità" (Dei 2002, p. 28). Chi volesse leggere le pratiche rituali giaglionesi alla luce di certe teorie sulla cosiddetta "cultura popolare" rimarrebbe deluso. In quel dibattito, infatti, la cultura popolare era considerata come caratterizzata da "condizioni di ritardo, legata a contesti storico-sociali che indugiano o sono trattenuti nella pre-modernità" (*Ibid.*, p. 68). Come riconoscere Giaglione in questa descrizione? Ma come riconoscere anche il resto del territorio alpino in questa immagine desolante?

Da qualche decennio ormai, come scriveva Gian Luigi Bravo all'inizio degli anni Ottanta, "si è rifiutata l'immagine del mondo

contadino compatto e indifferenziato; si è visto invece nella comunità rurale un sistema diversificato e organizzato, con rapporti all'esterno che si attuano attraverso forme diverse di mediazione e che possono svilupparsi al punto da rendere addirittura problematico, come può accadere oggi, parlare di comunità" (Bravo 1981, pgg. 21-22).

Solitamente, però, è proprio nel residuale, nei contesti meno conosciuti e toccati dalla "modernità" che l'etnologo e l'antropologo hanno cercato il proprio oggetto di studio. Superata la perifericità, il ritardo (se mai c'è stato), l'esclusione dalla comunicazione (il comune di Giaglione ha un bellissimo sito internet), entrato Giaglione nella modernità che costruisce il *bran* in plastica, che cosa resta da studiare? Non è più cultura "vera"? Ma chi decide che cosa è vero, che cosa è importante, che cosa deve essere reiterato nel tempo e consegnato al futuro?

Evidentemente sono molti gli attori in gioco in questa partita: ma l'attore principale è sempre l'uomo. La sua memoria seleziona, i suoi interessi lo guidano, le sue paure lo condizionano, i suoi sogni lo sospingono. Chiedersi perché ancora oggi feste e riti comunitari, di cui il significato non è più trasparente, sono così importanti per i giaglionesi e studiare etnograficamente "il modo in cui tali significati si determinano nelle concrete pratiche sociali" (Dei 2002, p. 76) significa rimettere l'uomo al centro, l'uomo contemporaneo che vive nella modernità, ma che si serve di modelli culturali ricevuti dal passato. Che cosa vede in essi? A cosa gli servono? Come li riplasma per servirsene nell'oggi? E dunque cosa resta del significato passato?

A qualche domanda sembra possa rispondere Émile Durkheim: "Non può esserci una società che non senta il bisogno di conservare e rinsaldare, a intervalli regolari, i sentimenti collettivi e le idee collettive che costituiscono la sua unità e la sua personalità" (Durkheim 1963, p. 448).

Attraverso la festa, dunque, la comunità si rinsalda. Come sottolinea Gian Luigi Bravo la festa "mentre inscena la comunità [...] contribuisce in misura sostanziale a crearla" (Bravo 1984, p. 116). A Giaglione dunque, il complesso ciclo festivo diventa un'importante risorsa per rinnovare, con una certa frequenza, i legami comunitari, in cui l'io individuale si rispecchia e si riconosce nel noi collettivo. La festa ha una funzione di mediazione, di

regolazione dei ruoli (essa mette in connessione abitanti di frazioni diverse, uomini e donne, diverse generazioni) e veicola saperi incorporati. La festa è un sistema complesso che si compone di molti elementi; ogni partecipante – attivo o passivo – trova la sua funzione, prende parte all'evento e alla sua preparazione. È questo che lega i nodi della rete sociale: tutti garantiscono che la macchina festiva funzioni e quindi che la comunità si costruisca continuamente.

Le società rurali raramente hanno prodotto archivi o organizzato i propri saperi, soprattutto collettivi, in modo organico. La trasmissione culturale di pratiche, comprese quelle rituali, avviene per via orale e ciò può prodursi solamente, come nel caso di Giaglione, in un ambito di continuità culturale e integrazione sociale che permette la trasmissione dei saperi vissuti, tra quelli selezionati perché ritenuti esemplari, da una generazione all'altra. Il rito si presenta come “memoria stratificata con diversi livelli di coscienza e di elaborazione ideologica, con un significativo intreccio di sopravvivenze dell'antico e di emergenze del nuovo, di arcaismi e di contemporaneità” (Castelli 2001, p. 105). Attraverso il rito i partecipanti, soprattutto quelli che potrebbero essere definiti gli “iniziandi”, possono imparare “cognizioni sulla struttura sociale della *communitas*” (Turner 2003, p. 48). Oltre che all'oralità, la cerimonialità del rito è legata all'apprendimento di saperi incorporati, di pratiche che diventano “luoghi complessi in cui coesistono gesto esperto, strategia cognitiva, apprezzamento estetico, coinvolgimento emotivo, dedizione morale” (Grasseni 2003, pgg. 12-13).

Si potrebbe definire il gruppo delle priore giaglionesi, così come quello degli spadonari o dei confratelli o dei componenti della banda musicale, come una comunità di pratica in cui lo sguardo abile, in questo caso quello che riconosce ogni simbolo della ritualità, è parte importante dell'identità legata alla località. “Il senso di appartenenza a un certo territorio, a una certa comunità e l'identità stessa possono essere lette come il risultato e l'espressione del prolungato coinvolgimento in una serie di comunità di pratica, che a loro volta si organizzano e costruiscono attorno a modi molto specifici di visualizzare, immaginare e guardare, a specifici ‘sguardi abili’ che racchiudono, elaborano e perpetuano immagini del mondo” (*Ibid.*, p. 14). Gli elementi da memorizzare

e tramandare sono selezionati per conservare alcuni tratti significativi di epoche diverse. Sono proprio i meccanismi di selezione ad intervenire nell'atto creativo e a definire i nuovi scenari della modernità.

3. Vestirsi e travestirsi a festa

Un elemento particolarmente creativo del linguaggio della festa è senz'altro l'abbigliamento. Il costume festivo rientra nel contesto cerimoniale, carico di memorie e saperi legati alla ritualità, che le generazioni più giovani raccolgono da quelle anziane in una continuità di pratiche trasmesse per via orale e gestuale. Scomparso nell'uso quotidiano, il costume diventa segno di riconoscimento sociale di alcuni partecipanti attivi nel rito. Le priore, gli spadonari, la portatrice del bran, i confratelli, i membri della banda musicale, i sacerdoti, il sindaco: ciascun attore interpreta il proprio ruolo indossando quegli elementi simbolici che tutti riconoscono.

Tra le funzioni che l'abbigliamento festivo riveste, da quella utilitaria a quella estetica, quella simbolica pare essere la più importante; l'abito si fa tramite di significati socioculturali e il corpo si fa supporto di segni e codici comunicativi. La foggia dell'abito, il colore, la ricchezza dei gioielli, la pettinatura, il taglio di baffi e barba, insieme alla postura e alla gestualità sono chiaro segno dello *status* sociale, della situazione parentale, del mestiere, dell'età, del luogo d'origine. Pierre Bourdieu chiama *distinzione* questa funzione dell'abito, come di altri oggetti, intesa come mezzo per indicare specificità e differenze collettive o individuali.

Giaglione inoltre, in quanto località alpina, risente di quello che Gian Paolo Gri definisce "il peso che l'ambiente alpino, con le sue particolari esigenze, esercita sulla sfera del vestire" tra le quali "il fenomeno della secolare emigrazione dalla montagna: un'emigrazione stagionale, periodica e poi permanente, specializzata e generica, maschile e femminile, capace di sollecitare innovazioni e aperture, ma anche bisogni di identità e resistenze culturali" (Gri 1994, p. 12).

L'abbigliamento e il costume, inoltre, sono legati all'economia di un luogo, alla tecnologia nonché "all'organizzazione delle relazioni sociali e ad una fitta rete di significati culturali che investo-

no non solo le comunità del presente, ma anche quelle antiche” (Gandolfo 1994, p. 61).

È dunque necessario studiare a fondo la realtà economica, culturale e sociale in cui il costume viene utilizzato, perché l’ambiente stimola risposte culturali diverse che coinvolgono anche l’abbigliamento. Giaglione si trova sull’antico confine tra il Delfinato, che includeva l’alta Valle di Susa fino a Chiomonte, e lo Stato Sabauda che fino al 1860 comprendeva anche gli attuali dipartimenti francesi della Savoie e dell’Haute Savoie. Per Giaglione e i comuni limitrofi, i contatti con l’altro versante della montagna attraverso il Moncenisio erano facilitati anche dalla lingua, il *patois* francoprovenzale, seppure nelle diverse varianti locali.

I due versanti alpini furono dunque per lungo tempo accomunati dalle stesse sorti politiche, anche in fatto di moda e costume: nel 1430 il Duca Amedeo VIII di Savoia pubblicò gli *Statuta Sabaudiae*, un *corpus* contenente anche leggi suntuarie riguardanti l’abbigliamento. Ai contadini era fatto divieto di acconciarsi come gli artigiani che a loro volta dovevano vestirsi in maniera più semplice e sobria rispetto ai borghesi. Un secolo più tardi, nel 1561, il Duca Emanuele Filiberto proibì al popolo di indossare capi di seta e abiti colorati e ordinò di vestire con panni di tela scura. Nel XVII secolo i capi di lana, canapa e lino, tessuti in casa, venivano tinti di nero grazie alla corteccia di ontano e di blu-violetto con mirtillo e uva. Solo nel XVIII secolo l’abito festivo si arricchì di merletti, nastri, tessuti ricamati, scialli e gioielli d’oro e d’argento. Molti furono i progressi nel tingere le stoffe; cotone e seta venivano acquistati al di fuori delle comunità di villaggio per gli abiti da sposa. I costumi femminili che oggi chiamiamo tradizionali nacquero in questo periodo per poi evolversi durante l’Ottocento, mentre andava scomparendo una foggia “tradizionale” dell’abito maschile (Dequier 1996). Proprio con l’Ottocento si apre anche l’interesse delle classi borghesi per gli “usi e costumi” dei ceti popolari, in particolare di quelli che abitavano le Alpi che divennero, anche in base al loro abbigliamento, una curiosità che il viaggiatore non poteva perdere. Come scrive Gian Paolo Gri: “L’intero campo del folklore e della cultura popolare ha vissuto questa doppia dimensione di un’esistenza reale con una sua storia complessa e ricca di contraddizioni (come tutte le storie), e di un’esistenza invece immaginata e rimodellata da osservatori esterni” (Gri 2000, p. 13).

Oggi le priore giagliesi indossano, in occasione delle sei principali feste del paese, abiti che rientrano nella tipologia detta "foggia francese o savoiarda": un abito lungo fino ai piedi in lana, in seta o lana seta, composto da un corpetto cucito alla gonna, uno scialle di seta con lunghe frange, il grembiule in seta, la cuffia con la visiera di pizzo inamidata con lunghi nastri per formare un fiocco stretto sotto il mento, il collarino di velluto nero a cui è appesa la croce d'oro. Scorrendo le fotografie di inizio Novecento e degli anni intorno alla due guerre, testimoni delle trasformazioni dei costumi, la moda del tempo si insinua nella festa e coinvolge dapprima le priore più giovani, poi anche le altre quattro donne e la portatrice del bran. "Nel corso dell'Ottocento – scrive ancora Gri – l'interesse per il costume popolare negli ambiti cittadini andò crescendo in ragione inversamente proporzionale di abbandono dell'abbigliamento tradizionale da parte delle classi subalterne" (*Ibid.*, pgg. 13-14); nello stesso tempo la moda borghese con le sue fogge e i suoi colori – il nero, per esempio – giungeva nelle valli alpine grazie alla frequente mobilità di uomini e donne che dalle montagne cercavano impiego stagionale nelle città di pianura italiane e francesi.

Moda e gusto possono essere definiti come "sistemi di segni fortemente instabili, orientati verso un rimodellamento continuo" (*Ibid.*, p. 64); ma se l'una sembra più velocemente mutevole, l'altro appare come un atteggiamento più profondo e durevole. Oggi il gusto predilige le fogge che richiamano un passato più o meno mitizzato: tutto ciò che ha un certo sapore "antico" appare autentico, originale, unico.

A Giaglione l'abito festivo "continua anche oggi ad essere vissuto e usato come un tratto culturale emblematico, di trasparente valore simbolico, come fattore d'identificazione che serve a rendere esplicita l'appartenenza a un dato gruppo o comunità" (Sibilla 2001, p. 15). Ma non è solo questo: nel grande gioco della rappresentazione, si indossa l'abito di scena per incarnare e comunicare un ruolo. In particolare, indossando oggi la savoiarda, le sei priore dichiarano pubblicamente di essere le protagoniste della festa, scelte per i loro meriti, la loro generosità e disponibilità, anche economica. E diventano, per tutta la comunità, il simbolo rassicurante della continuità della "tradizione" nella modernità.

Nota:

- ¹ Vladimir Propp sottolinea l'importanza di studiare le singole feste inserite nel calendario rituale complessivo. Solo così è possibile che "i fenomeni vengano studiati in tutti i loro legami condizionanti: una singola festa, di conseguenza, può essere compresa correttamente solo quando si studi l'intero ciclo annuale delle feste. [...] se se ne studia l'intero ciclo annuale si scopre la chiara e sensibile somiglianza esistente tra le feste principali, nonostante tutte le differenze". Propp, V., 1978, *Feste agrarie russe. Una ricerca storico-etnografica*, Bari, Dedalo, cit. in Satta, M. M., 2007, p. 103.

Bibliografia

- Bonato, L., 2006, *Tutti in festa. Antropologia della cerimonialità*, Milano, Franco Angeli
- Bravo, G. L., 1981, *Festa e lavoro nella montagna torinese e a Torino*, Torino, Regione Piemonte
- Bravo G. L., 1984, *Festa contadina e società complessa*, Milano, Franco Angeli
- Callari Galli, M., 1988, "Introduzione", in Broccoli, A., *Il bello della festa. Storie di donne nel mondo contadino*, Bologna, Clueb, pp. IX-XVI
- Cassarín, P., et alii, 2009, *Riti e cicli festivi nella comunità franco-provenzale di Giaglione in Valle Susa*, Scarmagno, Priuli&Verluccha
- Castelli, F., 2001, "Le danze armate in Italia", in Grimaldi, P. (a cura di), *Le spade della vita e della morte. Danze armate in Piemonte*, Torino, Omega Edizioni, pp. 123-143
- Dei, F., 2002, *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*, Roma, Meltemi
- Dequier, D., 1996, *Les costumes de Savoie, Maurienne*, Ed. La Fontaine de Siloé, Montmélian
- Douglas, M., 1990, *Come pensano le istituzioni*, Bologna, il Mulino
- Durkheim, E., 1963, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano
- Fabietti, U., 2002, *Elementi di antropologia culturale*, Mondadori, Milano
- Fabre, D., 2004, "Il rito e le sue ragioni", in Clemente, P., Mugnaini, F. (a cura di), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Roma, Carocci, pp. 111-122
- Gallino, L., 1984, "Identità della tradizione. Tradizione dell'iden-

- tità", in Bravo G. L., *Festa contadina e società complessa*, Milano, Franco Angeli, pp. 7-13
- Gandolfo, F., 1994, *Etnoarcheologia degli antichi costumi tradizionali piemontesi e valdostani in Abbigliamento tradizionale e costumi popolari delle Alpi*, Torino, Museo Nazionale della Montagna, pp. 61-66
- Grasseni, C., 2003, *Lo sguardo della mano. Pratiche della località e antropologia della visione in una comunità montana lombarda*, Bergamo, Bergamo University Press
- Gri, G. P., 1994, *Aspetti e problemi relativi all'ornamentazione preziosa nell'area alpina orientale in Abbigliamento tradizionale e costumi popolari delle Alpi*, Museo Nazionale della Montagna, Torino, pp. 91-98
- Gri, G. P., 2000, *Tessere tela, tessere simboli. Antropologia e storia dell'abbigliamento in area alpina*, Udine, Forum
- Grimaldi, P., 1993, *Il calendario rituale contadino. Il tempo della festa e del lavoro fra tradizione e complessità sociale*, Milano, Franco Angeli
- Herzfeld, M., 2006, *Antropologia. Pratica della teoria nella cultura e nella società*, Firenze, Seid Editori
- Ingold, T., 2004, *Ecologia della cultura*, Roma, Meltemi
- Lai, F., 2006, *La creatività sociale. Una prospettiva antropologica sull'innovazione*, Roma, Carocci
- Mugnaini, F., 2004, "Introduzione. Le tradizioni di domani", in Clemente, P., Mugnaini, F. (a cura di), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Roma, Carocci, pp. 11-72
- Niola, M., 2007, *I Santi patroni*, Bologna, il Mulino
- Salsa, A., 2007, *Il tramonto delle identità tradizionali: spaesamento e disagio esistenziale nelle Alpi*, Scarmagno, Priuli & Verlucca
- Satta, M. M., 2007, *Le feste: teorie e interpretazioni*, Roma, Carocci
- Sibilla, P., 2001, *Il fascino della tradizione: il costume popolare nelle Alpi occidentali*, in Gandolfo, F., Zanone Poma, E. (a cura di), *Il costume popolare alpino. Le origini di una collezione etnografica*, Torino, Omega Edizioni, pp. 13-20
- Sibilla, P., 2004, *La Thuile in Valle d'Aosta. Una comunità alpina fra tradizione e modernità*, Firenze, Olschki
- Sibilla, P., 2006, "La comunità come termine di raccordo epistemologico per le scienze sociali", in Grasseni, C. (a cura di), *An-*

tropologia ed Epistemologia per lo studio della complessità, Rimini, Guaraldi, pp. 27-52

Toschi, P., 1976, *Le origini del teatro italiano*, Torino, Bollati Boringhieri

Turner, V., 2003, *Simboli e momenti della comunità. Saggio di antropologia culturale*, Brescia, Morcelliana